

القبض والبسط مقدمة إبستمولوجية لعلم الكلام الجديد

محمد بوهلال

أزمة العلوم الدينية

نهضت العلوم الدينية التقليدية في الحضارة الإسلامية، بفضل تنوع مشاغلها وتعدد اتجاهاتها، بوظيفة مركبة ذات ثلاثة أوجه :

■ تنظيم الصراع الاجتماعي والسياسي، وضبط الأسس التي عليها يكون الاجتماع والافتراق، والدفاع عن "فرقة أهل الحق" وعن الدولة التي تمثلها.

■ إضفاء التناسق على خطاب الشارع بتخليصه من مظاهر الغموض والتضارب التي تكتنفه.

■ وضع الفكر والممارسة الدينيين في إطار معرفي أشمل، يستوعب ثقافة العصر وعلومه وتصوّراته للكون والإنسان والمصير، وييسر اندماج المسلمين في عالمهم الثقافي والحضاري مع الحفاظ على وحدتهم الروحية.

إن هذه الوظائف تطلّبتها الظروف التي ظهرت فيها تلك العلوم الدينية : تفكك الجماعة وتفجر العقيدة وإبهام المستقبل والشك في دور الدولة القائمة وجدواها ونشوء تحديات فكرية داخلية وخارجية معقدة. وقد

بلغت هذه الظروف في النصف الأول من القرن الثاني درجة من التعقيد لم يعد بالإمكان الاعتماد في مواجهتها على مجرد المعارف الشفوية الموروثة والخبرة العملية الناشئة حديثاً، فكان أن نمت علوم اللغة والتاريخ والشرعية وغيرها.

ولعلّ المسلمين اليوم يعيشون وضعاً وجودياً ومعرفياً وروحياً وسياسياً أكثر خطورة وتعقيداً من ذاك الذي عاشه أسلافهم. فمن السمات البارزة المميّزة لوضعهم الراهن التشكيك في جدوى الدين وضرورته، وتباين اتجاهات المسلمين في فهم الإسلام وتصور المستقبل نتيجة تراكم التجارب التاريخية وتفاوت التأثير بالتجارب المستحدثة، واهتزاز نظرتهم إلى أنفسهم وإلى غيرهم، وتآزّم العلاقة بين الديني والسياسي، وظهور نزعات دينية منغلقة وعنيفة، وتضارب المعارف والمنهجيات الحديثة مع المعارف والمنهجيات الموروثة.

وفيما يخص قضية المعرفة، وهي المشكلة الأولى التي ينشغل بها هذا المقال، يمكن القول إنّ العلوم الدينية عرفت بعد حصول صدمة الحداثة أزمة ذات أبعاد أربعة :

أ- بُعد معرفي يتجلى في اجترار معارف ومناهج تجاوزتها الثقافة العلمية الحديثة بما استجدّ فيها من مناهج وآليات وإشكاليات وحقوق ومدارس ونظريات جديدة. وقد وضع التباعد بين الثقافتين القديمة والحديثة العلوم الدينية التقليدية بمناهجها ومبادئها ونظرياتها في مأزق معرفي ناجم عن تخلفها عن شروط الخطاب العلمي الحديث.

ب- بُعد اجتماعي يتجلى في انصراف الناس عن العلوم الدينية وإقبالهم على المؤسسات التعليمية والبحثية الحديثة. فقد تقلّص عدد المؤسسات العلمية التقليدية في معظم الدول الإسلامية، وأصبح ما استمرّ منها يعاني من منافسة شديدة تزيد من حدة الضغوط المسلطة عليها.

ج- بُعدٌ وظيفي يتجلى في انحسار الدور الذي تنهض به العلوم الدينية التقليدية في حياة الناس العملية بسبب ما عرفه المجتمع من تغييرات وما ظهرت فيه من متطلبات جديدة سياسية واقتصادية وتكنولوجية وإدارية وخدمية ليس في وسع هذه العلوم الوفاء بها.

د- بُعدٌ سياسي خاصٌ بالدول المحكومة بنظام ذي طابع ديني، مثل إيران، ويتمثل في هيمنة المؤسسة الدينية على الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية، ونهوضها بدور محافظ يعيق التجديد ويكرس سلطة العلماء التقليديين.

هل كان علماء الدين المسلمون في العصر الحديث على وعي كافٍ بخطورة هذه الأزمة وتعدّد أبعادها ؟ هل قدّموا اقتراحات جدية لتجاوزها ؟ أحاول في هذا المقال الإجابة عن هذين السؤالين بالنظر في جهود صنف من العلماء حاولوا تجديد علم الكلام باعتباره العلم الديني الأعلى والأعمّ، وقد سمّوا أنفسهم أو سمّاهم البعض بـ"المتكلمين الجدد". إن تحديد هوية هؤلاء ما تزال قيد الدرس، ومن أبرز المحاولات في هذا السبيل كتابُ جَمَعَ مقالاته وكتب تمهيدا له ونشره عبد الجبار الرفاعي تحت عنوان "علم الكلام وفلسفة الدين"، وهو عبارة عن مقالات وحوارات مع مفكرين إيرانيين ينتسبون بشكل ما إلى الكلام الجديد.

في تقديمه لهذا الكتاب عدّ الرفاعي من ضمن المتكلمين الجدد مفكرين مثل محمد إقبال ووحيد الدين خان ومالك بن نبي ومحمد عبد الله دراز ومحمد حسين الطباطبائي ومرتضى مطهري ومحمد باقر الصدر وعبد الكريم سروش ومحمد مجتهد شبستري ومصطفى ملكيان وصادق لاريجاني وغلამ رضا حدّاد عادل... (الرفاعي، 2002، ص ص27-32).

وكان فهمي جدعان قد تكلم منذ السبعينات، في الفصل الرابع الذي عقده لـ"التوحيد المتحرّر" من كتابه "أسس التقدّم عند مفكرَي الإسلام" عن "علم كلام جديد"، قاصدا به الكتابات العقدية المعاصرة، وعدّ من ممثليه محمد بن عبد الوهاب وجمال الدين الأفغاني وحسين الجسر

الطرابلسي ومحمد عبده وطنطاوي جوهري ومحمد جمال الدين القاسمي ومحمود شكري الألوسي ومحمد العزيز الحبابي وعثمان أمين، بالإضافة إلى محمد إقبال ومالك بن نبي.

إن هاتين القائمتين الطويلتين نسبياً والقابلتين للتمدد بإضافة أسماء أخرى إليهما من مصر وتونس والمغرب وغيرها تثيران عدّة مشاكل. فبين المفكرين المذكورين اختلافات فكرية كثيرة، وبعضهم ينتسب صراحة إلى علم الكلام الجديد، وبعضهم لا ينتسب إليه ويفضّل اعتبار نفسه عالم دين بالمعنى التقليدي أو مفكراً إسلامياً معاصراً⁽¹⁾. كما أنّ فهمهم للتجديد وتفاعلهم مع الثقافة الحديثة يخضعان لدرجات متفاوتة من العمق. ورغم اشتراك كثير منهم في إرادة التجديد في نطاق علم الكلام فإن الدارس لا يلمس لديهم انسجاماً في الرؤية والهدف. لذلك رأيت من الأنسب أن أختار نموذجاً واحداً من هؤلاء أفردته بالدراسة.

وقد اخترت أن أدرس جانباً من إسهام المفكر الإيراني المخضرم عبد الكريم سروش⁽²⁾ لتمكّنه من صياغة رؤية إبستمولوجية دقيقة وطريفة في تجديد المعرفة الدينية أطلق عليها اسم نظرية القبض والبسط، واعتبرها معادلة للنظرية النقدية التي وضعها الفيلسوف الألماني إيمانويل

(1) الصنف الأول، أي العلماء التقليديون، يكتبون ضمن الحقول المعرفية الدينية القديمة، مثل التفسير والفقه والكلام، وهم في أغلب البلدان الإسلامية في تناقص مطرد. والصنف الثاني، وهم المفكرون الإسلاميون، لا يلتزمون بالحقول العلمية التقليدية، فيتكلّمون ويكتبون في كلّ شيء: في موضوع المرأة والأسرة والاقتصاد والدولة والجهاد والجريمة والأخلاق والعبادة... مازجين بوعي أو بغير وعي بين الأفكار الموروثة والأفكار الحديثة. ويستعملون فيما يكتبون شعار الإسلام على نحو عام، ولا نكاد نجد منهم من ينتحل صفة المتكلّم أو الفقيه أو المفسّر.

(2) فيما يخصّ التعريف بحياة سروش ومسيرته الفكرية والسياسية والروحية، راجع: الحوار المطول الذي أجري معه والمنشور في الفصل الأول من كتابه *Abdolkarim Soroush, Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, pp3-25. راجع كذلك: John Cooper, *The limits of the Sacred*, *Democracy in Islam*, pp3-25. *The Epistemology of 'Abd al-Karīm Soroush, in Islam and Modernity, Muslim Intellectuals Respond*, I. B. Tauris Publishers, London. New York, 1998, pp 38-56. وقد اعتمدت في دراسة فكره بصورة أساسية على كتابه "القبض والبسط في الشريعة"، وهو في الأصل مقالات بالفارسية نشرها بمجلة كيهان فرهنگي الشهرية بين عامي 1988 و1990 ثمّ جمعها في كتاب سنة 1990. وأنجزت اللبنانية دلال عباس الترجمة العربية.

كانط (E. Kant) (سروش، 2002، ص ص119-120، 231-239). فقد توصلَ سروش بفضل حسّه المرفه ونظره العميق في أوضاع المسلمين المعرفيّة إلى نتيجة عامّة مفادها أنّ جميع المسلمين المعاصرين يعيشون أزمة، وأنّ أساس هذه الأزمة معرفي، وأنّها ناتجة عن عدم تلاؤم فهمهم للإسلام مع العصر. وأخذ على عاتقه معالجة الأزمة في مستواها المعرفي، وبناء علمٍ كلامٍ جديدٍ يفي بالغرض، معتبرا نظريّته في القبض والبسط مقدّمة تأسيسية لهذا العلم.

مبادئ نظرية القبض والبسط

إنّ سروش حريص على أن يدرج نفسه في مسار ثقافي ضارب بجذوره في التاريخ الإسلامي، هو مسار الفكر التجديدي الذي بدأ بالظهور في رأيه مع أبي حامد الغزالي، وتواصل إلى اليوم مع محمّد إقبال وعلي شريعتي، وعرف في الأثناء عشرات المجدّدين الآخرين (Sorouch, 2000, pp 26-38). وسروش متأثر بصفة خاصّة بالنزعة الصوفيّة والعرفانيّة التي عرفت ازدهارا واسعا في إيران، وكان من أبرز ممثليها الشاعران جلال الدين الرومي البلخي وحافظ الشيرازي. كما أنّه متأثر بالفلسفة الغربيّة الحديثة وبأعلامها الكبار في مبحثيّ الإستيمولوجيا والتأويل على الخصوص. وبفضل جمعه المرفه بين الرافدين الإسلامي والغربي كان من أفضل المجسّدين لإشكاليّة الإسلام والحداثة في العقدين الأخيرين.

إنّ القبض والبسط مفهومان صوفيّان قديمان ⁽¹⁾، لكنّ سروش يستخدمهما بمعنى إستيمولوجي خاصّ في وصف ظاهرة الحراك الدائم الذي تعيشه المعرفة. وبالإمكان اختصار أفكاره وملاحظاته وتقريراته في هذا الشأن في أربعة مبادئ عامّة تلخص نظريّته العامّة في القبض والبسط. هذه

(1) انظر في تعريفهما : أبو نصر عبد الله السراج (ت988/378)، اللع، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2001، ص ص293-294؛ كمال الدين عبد الرزاق القاشاني (ت1329/730)، اصطلاحات الصوفيّة، دار الحكمة، دمشق، ط1، 1995، ص ص204-206.

المبادئ هي : ترابط المعارف الإنسانية، حاجة المعرفة الدينية إلى المعارف العلمية، عصريّة المعرفة، التمييز بين الدين والمعرفة الدينية.

أ- ترابط المعارف الإنسانية

لم يجد سرّوش صعوبة كبيرة في إثبات ترابط فروع المعرفة المختلفة بعضها ببعض، وتوافق علم الإنسان بالطبيعة مع علمه بالإنسان والبيولوجيا والأنثروبولوجيا والإبستمولوجيا والميتافيزيقا والدين. وتوصّل إلى أنّ جملة العلوم تشكّل أضلاعا لشكل هندسي واحد متعدّد الأضلاع وأقواسا في دائرة واحدة. ذلك أنّ الإنسان لا يمكنه أن يفهم الدين فهما يناقض علم الإناسة أو يחדش علم الطبيعة (سرّوش، 2002، ص86). فإذا تغيّرت معطيات علم من العلوم أو تغيّر اتجاهه بفعل ظهور حقيقة جديدة انعكس ذلك بالضرورة على العلوم الأخرى، ولزم سائر المعارف أن تُبدّل أمكنتها، وظهرت نتيجة هذه الحركة خارطة معرفية جديدة (نفسه، ص ص75، 83، 102).

إنّ المعارف جميعا تسير حسب هذا المبدأ في اتجاه واحد، ولا يجوز أن يأخذ بعضها وجهة ويأخذ البعض الآخر وجهة مخالفة. لذلك لا يُقبل من رجل يتكلّم في الوحي والإنسان والمجتمع أن يكون جاهلا بعلوم الطبيعة والإناسة والإبستمولوجيا واللغة وغيرها (نفسه، ص86). ومما يؤكّد هذه الحقيقة أنّ الدارس المتسق لا يستطيع أن يفهم الإنسان في نطاق علم من العلوم بطريقة، ويفهمه فهما مختلفا في علم آخر؛ أو يفهم السماء والغيوم والنجوم في علم الطبيعة على نحو، ويفهمها في علم الشريعة على نحو مغاير (نفسه، ص103).

يبدو مبدأ ترابط المعارف الإنسانية فكرة مقبولة في الاتجاه العامّ شريطة ألاّ نعتبرها حقيقة جامدة، بل نفهمها من حيث هي تعبير عن اتجاه عامّ يحكم مسيرة المعرفة قد يشهد خللا في بعض الأوقات وبعض الأماكن لكنه ينتصر في النهاية. فالمعرفة العلمية تنحو أقسامها إلى الانسجام مع بعضها البعض، وإن كلفها ذلك التخلّي عن "حقائق" عدّت لوقت طويل من المسلّمات التي لا تناقش. فتتحول المعارف القديمة المتضاربة مع المعارف

العلمية المستحدثة عند المفصل الحاسمة إلى مجرد عادات وعقائد ورموز، وتكف عن كونها معارف بالمعنى الدقيق للكلمة.

ب- حاجة المعرفة الدينية إلى المعارف العلمية

قسم سروش العلوم إلى صنفين: العلوم المنتجة، مثل الفلسفة والفيزياء والرياضيات، والعلوم المستهلكة، مثل التفسير والفقه، واعتبر الثانية تابعة للأولى (نفسه، ص36). وحاول أن يثبت أن المعرفة الدينية محتاجة إلى غيرها من العلوم لأنها تنبني عليها، وأن عالم الدين ينطلق في كل ما يقرر من آراء جاهزة ينتزعها من المعارف العلمية السائدة في عصره، وأنه يتسلح خلال ذلك بمنطلقات منهجية وفلسفية مسبقة. وقد عبّر عن هذا الرأي بفكرة حتمية المعرفة الجاهزة قبل كل فهم، فـ"ما من عالم يمكنه أن يقترب من فهم مراد الشارع، إذا تصدى لفهم النصوص الدينية بذهن خال، ودون رؤية خاصة ورأي خاص" (نفسه، ص73).

وبناء على هذا المبدأ لم يجد سروش غضاضة في الاعتراف بأن المعرفة العلمية تؤثر في مضامين المعرفة الدينية وتساهم في تشكيل كل نقطة من نقاطها. ولم يرَ بدءاً من الاعتراف بأنه لا يوجد فهم للدين غير مستند إلى معارف ومفاهيم مجلوبة من خارج الدين. واستنتج من ذلك وجود ارتباط وتبادل وحوار مستمر بين المعرفة الدينية والمعارف غير الدينية (نفسه، ص 37-38). ولم يؤكد هذه الحقيقة من أجل إظهار نقص المعرفة الدينية وأنها عالة على غيرها وبالإمكان الاستغناء عنها، بل دافع عن هذا الرأي من حيث هو حقيقة إبستمولوجية لا غير.

بين سروش هذه التبعية المعرفية بضرب أمثلة عديدة. منها أن علماء الدين لا يسعهم إدراك المعارف الدينية إلا بعد أن يتسلحوا بنظرية لغوية معينة بها يفهمون كلام الباري، وبسبب ذلك يختلف فهمهم لقصة آدم في القرآن باختلاف النظرية اللغوية التي يتبنونها. فإذا اعتبر عالم الدين لغة القرآن محاكية للواقع فإنه سيفهم القصة بطريقة حرفية، وهذا يوقعه في مشكلات عديدة. وإذا اعتبرها مجرد صورة ومظهر فلن يجد في القصة

تعارضاً مع النظريات العلمية الحديثة، كنظرية التطور الدارويني. وبحسب موقفه البلاغي من ظاهرة المجاز سيذهب إلى أن القرآن يتضمن في بعض عباراته الخاصة كذبا أو لا. وإذا كانت الشريعة تتحدث عن الإنسان فلن يكون المؤمن قادرا على فهم ما تقوله إلا بعد أن يتزوّد بمفهوم جاهز للإنسان واستعداداته وحاجاته، وهذا يجعل لعلم الإناسة تأثيرا لا مناص منه في فهمه للشريعة (نفسه، ص ص44-45). ومعاني جميع الألفاظ القرآنية المتعلقة بظواهر طبيعية وإنسانية، مثل الماء والسموات والعلم والقدرة والحب والعداوة والحسد، رهينة بالنظريات المسبقة التي يحملها المفسر عن هذه الظواهر (نفسه، ص209).

وعلى الجملة يحتاج الإنسان، كي يتخذ موقفا من الشريعة ويفهمها فهما مخصوصا، أن يستخدم العلوم الإنسانية، مثل الإناسة وعلم النفس والاجتماع والفيزيولوجيا، والنظريات القيمة التي تحدّد معنى العدل والظلم وغيرهما ليعرف إن كان الدين إنسانيا أو لا، عادلا أو ظالما، رحيفا أو قاسيا (نفسه، ص46). وهذا يؤدي إلى الإقرار بأن تجديد فهم المسلمين للشريعة لا يمكن أن يتحقّق إلا بعد اطلاعهم العميق على المعارف البشرية الحديثة (نفسه، ص104)، وهو ما حمل سروش على دعوة العلماء إلى "تنقيح مبادئهم وآرائهم ومعلوماتهم السابقة، وتصحيحها باستمرار" ومناهضة نزعة الانغلاق التي تحاول تبرير نفسها بترويج وهم المحافظة على الفهم الصافي للدين (نفسه، ص74).

إنّ هذا النقد يروم تجلية قصور رجال الدين التقليديين، فإنهم بالرغم من عيشهم في عصر تزدهر فيه المعارف ازدهارا عجيبا لم يأخذوا منها إلا بحظ ضئيل. لذلك عدّهم سروش سجناء دائرة ضيقة، ودعا المتكلمين الجدد إلى التحرّر منها، واعتبر الانفتاح على المعرفة الجديدة فريضة دينية (نفسه، ص112).

لكنّ الإقرار بحاجة المعرفة الدينية إلى المعارف العلمية واعتمادها عليها بصورة أساسية يتضمّن إقرارا بأولية المعرفة العلمية، وهذا يثير أسئلة خطيرة: هل بوسع المعرفة الدينية أن تبني مفاهيمها في كلّ الحالات على

المعارف العلمية ؟ ألا يقع أحيانا بين المعرفتين تصادم غير قابل للاختزال ؟ ماذا يحدث إذا تضاربتا ونقضت إحداهما الأخرى ؟ إنَّ سروش يعتبر التناقض المحتمل بينهما تناقضا ظاهريا وليس جوهريا، ويرى أنَّ تأويل النصِّ الديني تأويلا جديدا في ضوء معارف العصر كفيل برفع هذا التناقض الظاهري. لكن إلى أيِّ حدٍّ يكون التأويل هو كلمة السرِّ التي تخلص المعرفة الدينية من مأزقها، وتسمح لها بإعادة تشكيل نفسها على نحو متماسك ؟

ج- عصريّة المعرفة

ينطبق مبدأ عصريّة المعرفة على جميع العلوم، لكنَّ ما يهمُّ سروش منه هو انطباقه على المعرفة الدينية بصفة خاصة. تتجلى عصريّة المعرفة الدينية في مظهرين :

- الأوّل هو مجاراتها لآخر ما انتهت إليه المعرفة العلمية في عصرها وتمثّلها له، وفقدانها مبررَ وجودها إذا لم تفعل ذلك (نفسه، ص 48، 87). فإذا كان مسلمو العصر الوسيط يفهمون من عبارة الشمس التي أقسم الله بها معنى ملائما للمعرفة العلميّة السائدة في عصرهم فليس بوسع مسلمي القرن العشرين الذين أصبحت لديهم معرفة أدقَّ بحجم الشمس ودرجة حرارتها وعمرها والمسافة التي تفصلها عن الأرض ودورها في المجموعة الشمسيّة أن يفهموا هذا اللفظ القرآني كما كان يفهمه القدامى. إنَّ المفسر الحديث لا يمكنه ألا يأخذ بعين الاعتبار في فهمه لآيات القرآن المعارف العلميّة المستجدّة (نفسه، ص 51)، وهذا يجعل معرفته عصريّة بالضرورة.

- والثاني ارتباط المعرفة الدينية بمشاكل الناس في كلّ عصر واستجابتها لها قدر المستطاع (نفسه، ص 180). فالأسئلة التي يطرحها كلّ عصر على الدين وليدة ذلك العصر، ومن الطبيعي أن تختلف الأسئلة باختلاف العصور، وأن تتنوّع الأجوبة بتنوّع الانتماء الاجتماعي والتخصّص العلمي، فـ"تفوح من أسئلة العارف رائحة العرفان، ومن إسلام الفيلسوف رائحة الفلسفة...". لذلك يمكن القول إنَّ دين كلّ شخص "معادل للأسئلة التي يوجّهها إلى الدين والأجوبة التي يسمعها منه" (نفسه، ص 182).

إنَّ قيمة مبدأ عصريّة المعرفة تكمن في أنّه يمنع المفكر الديني من حصر نفسه في الفضاء المعرفي لنزول الوحي باعتباره العصر المرجع، ويحمّله على مواكبة المعارف العلميّة السائدة في عصره وكسر الحواجز التي تحول بينه وبين الاستفادة منها، وذلك من أجل فائدة الدين والعصر معا. فقد دعا سروش إلى أطراح الانغلاق الفكري وحرّض علماء الدين على تحقيق الزواج بين الدين والعصر، وذلك بأن يلبسوا "آداب الناس وآمالهم صورة الدين" ف"يصبح العصر دينياً"، وبأن يستخدموا معارف العصر "في التفتيح عن معاني الشريعة" ف"يصبح الدين عصرياً" (نفسه، ص74).

إنَّ هذا الزواج يمكن المعرفة الدينيّة من تحقيق ثلاث وظائف في المجتمع الحديث هي إدراك الأشياء بوعي متناغم مع علوم العصر أو مستمدّ منها، واقتراح حلول لمشاكل العصر النظريّة، وحلول لمشاكله العمليّة (نفسه، ص159. انظر أيضا ص ص182-183). لكن ألا يكرّس الإقرار بهذه الوظائف الفكرة التقليديّة التي تجعل للدين والمعرفة الدينيّة دورا شمولياً في حياة الإنسان، وهو ما يجعل سروش أقلّ تجديدا ممّا قد نتصوّر؟ وهل بإمكان هذا المفكر ألا يكون كذلك وهو يعيش في مجتمع يعتبر المحافظة الدينيّة أعلى قيمه؟

د- التمييز بين الدين والمعرفة الدينيّة

يمثّل التمييز بين الدين والمعرفة الدينيّة ركنا رئيسا في نظرية سروش المعرفيّة، وقد أقامه على أسس عديدة، وهو ينهض عنده بوظائف مختلفة. اعتبر الدين والوحي والشريعة ألفاظا ذات مدلول واحد، وعرف الشريعة بكونها "مجموعة من الأركان والأصول والفروع المنزلة على النبي، إضافة إلى سير الأولياء وسننهم" (سروش، 2002، ص29). وفي موضع آخر أقرّ بأنَّ أركان الدين وأصوله وفروعه موحاة إلى الأنبياء، وأنها "الشريعة عينها" (نفسه، ص122).

أمّا المعرفة الدينيّة فحصر معناها في الاستنباطات الفقهيّة والتفسيرية والتحليلات التاريخيّة والاجتماعيّة المنصبة على الشريعة (نفسه، ص31).

فهي "فهم الناس المنهجي والمضبوط للشريعة" (نفسه، ص29)، أي فهمهم لأصول الدين ومبانيه وأركانه وفروعه (نفسه، ص122)، وقد يكون صحيحا أو سقيما (نفسه، ص37). وبناء على ذلك تختلف المعرفة الدينية من عصر إلى آخر لأنها عبارة عن الأسئلة التي يطرحها علماء الدين على الشريعة كل في عصره والأجوبة التي يتلقونها منها (نفسه، ص32).

وبسبب الاختلاف الجوهرى بين الدين والمعرفة الدينية كانت لهما خصائص متقابلة. فالشريعة "مقدسة وسماوية، وهبة الله الرحمان إلى البشر لهدايتهم، وتجلي الخالق الرحيم الهادي المنعم، ولا غنى لمخلوق عنها، وهي تامة كاملة... موافقة لغرض الشارع" (نفسه، ص122)، و"لا وجود لها إلا لدى الشارع عز وجل" (نفسه، ص30). وهي ثابتة لأنها وحي، ومن صفات الوحي أنه ثابت (نفسه، ص119). أما المعرفة الدينية فـ"تتضمن في ذاتها كل الإشارات الدالة على كونها بشرية" (نفسه، ص122). وهي ذات هوية جمعية وهوية تاريخية (نفسه، ص29). وتتطور بالتدرج، "تثير الخصومات، وتحتمل الظن واليقين، وتحتاج باستمرار إلى التنسيق والتنظيم، وهي في وئام وخصام مع فنون المعرفة الأخرى، وفي تقدم وتراجع مستمرين تاريخياً، تتضمن القوة والضعف والاضطراب والصفاء" (نفسه، ص37)، وهذا التفاوت هو المدلول الحقيقي للقبض والبسط.

إن الهدف من هذه المقابلة هو إظهار كون المعرفة الدينية "جهدا إنسانياً لفهم الشريعة مضبوطا ومنهجياً وجمعياً ومتحركاً" (نفسه، ص30)، مما يعني أنها مرتبطة حتما بمقدمات وأسس يقع استمدادها من المعارف العلمية والإنسانية والفلسفية التي ينتجها كل عصر والتي هي بدورها معارف نسبية متطورة وخلاصة الرأي عند سروش أن المعرفة الدينية لئن كانت مبنية على الدين فإنها ليست الدين نفسه، إذ بينهما بون شاسع يساوي البون بين الشيء والعلم بالشيء (نفسه، ص ص29-30).

إن إلحاح سروش على بشرية المعرفة الدينية أمر مهم، إذ سمح له باستنتاج أمرين خطيرين : أن المعرفة الدينية "تولد وتنمو على يد البشر

ولديهم"، و"أنَّ خصال البشر وصفاتهم" تنعكس في المعرفة التي ينتجونها (نفسه، ص33). وتكمن أهميّة هذين الاستنتاجين في كونهما يتيحان نزع القداسة الموهومة عن المعرفة الدينيّة ويحملان على القبول بتطورها ويزيلان الاعتراض على كلّ جديدٍ لمجرّد مخالفته القديم ويجعلان الاجتهاد في الفروع دون الأصول اختياراً قاصراً لأنّه "لن يكون ميسراً ولا موفقاً ولا طائلاً من ورائه" (نفسه، ص106).

ويبدو أنّ إلحاحه على تقابل الدين والمعرفة الدينيّة يهدف إلى تحقيق ثلاث وظائف: حماية الشريعة بجعلها فوق التغيّر والتعدّد، الإفلات من نقد التقليديّين بالتسليم لهم بخلود الشريعة، تبرير التجديد في صلب الفكر الديني بالبرهنة على خضوع المعرفة الدينيّة للتطور. إنّ هذا التمييز يجعل موقف سروش مزدوجاً، فهو محافظ وتجديدي في آن. يبرز وجهه المحافظ في إقراره بثبات الشريعة⁽¹⁾، ويبرز وجهه التطوّري في إثبات تحرّك المعرفة الدينيّة وصلتها بالتاريخ وبغيرها من المعارف ودعوته إلى الارتباط بالعصر.

حدود نظرية القبض والبسط

توفّر نظرية القبض والبسط أساساً صالحاً لتطوير المعرفة الدينيّة من الداخل وتقريبها من خصائص العصر ومشاغله وحاجاته، لكنّها تعاني في الآن نفسه من عدّة ثغرات يمكن التعبير عنها من خلال الأسئلة الثلاثة التالية :

أ- إلى أيّ حدّ يمكن القبول بالتسوية بين الوحي والشريعة والدين واعتبارها مترادفات ؟ فالدين مؤسّسة كونية عرفتّها كلّ الثقافات والمجموعات البشرية المعروفة، وإنّ بصيغ وأشكال مختلفة، وهي تشمل كلّ ظواهر التفكير في المتعالي والتقديس والعبادة التي لجأ إليها الإنسان.

(1) كتب تحت عنوان "الشريعة ثابتة وفهمها متغيّر" : "فالكلام لا يدور على توسيع دائرة الحلال أو تضيق دائرة الحرام، أو نسخ آية أو مسخ رواية. فما يتغيّر هو فهم الناس للشريعة، وتبقى الشريعة نفسها ثابتة". نفسه، ص97.

والوحي جزء من الدين، وهو متعدد الأشكال أيضاً، وقد أقرت به بعض الجماعات الدينية وجهلته جماعات دينية أخرى أو أنكرته، وبين المسلمين أنفسهم اختلاف كبير في ضبط حدوده. أما الشريعة فهي خاصة بديانات محدودة، أبرزها اليهودية والإسلام، وهي مرتبطة بشكل ما بالوحي، لكنها ليست مساوية له. إن التسوية بين المفاهيم الدينية المختلفة ليس ملائماً للنظر العلمي الدقيق، ولا يساعد على حل مشكلة التداخل بين الدين والمعرفة الدينية. وإذا كانت المفاهيم الدينية الكبرى على هذه الحال من التجاذب والتنافر فكيف يتأتى لسروش وضع حد صارم بين الدين والمعرفة الدينية ؟

ب- إذا كانت المعرفة الدينية تستند إلى المعرفة العلمية وتحتاج إليها في كل عصر، كما بين سروش، فما الداعي إلى الدور الوسيط الذي تنهض به المعرفة الدينية ؟ هل تتميز بفضيلة معرفية لا تمتلكها المعرفة العلمية ؟ هل ما يزال الإنسان في حاجة إلى العلوم الدينية ؟ وبعبارة أخرى، إذا كانت المعرفة الدينية بمفردها قاصرة عن المعرفة، أليس من الأجدى أن نطلب من المعرفة العلمية أن تكون هي من ينظر في موضوع المعرفة الدينية ويقرر بشأنها الأحكام العلمية اللازمة ؟

ج- إلى أي حد يصح النظر إلى الدين باعتباره معرفة، لاسيما من منظور من يعتزم تجديد المعرفة الدينية وتشويرها، مثل سروش ؟ أليس الأجدر برجل الإصلاح المعاصر المتسق مع عصره ونفسه أن يعتبر الدين رسالة من الله إلى الإنسان من حيث هو كائن حرّ يحقّ له أن يقرأ ما يلقي إليه ويتفاعل معه ويعيش من خلاله تجربة المقدس وفق ما يسمح به عقله وضميره وتصوّره لحقوقه ؟ وبعبارة أخرى، هل يصحّ أن ينظر المؤمن المعاصر إلى المعطيات التي تضمّنها القرآن في مجالات الطبيعة والكون والتاريخ وغيرها باعتبارها معارف يراد منه تعلمها والأخذ بها والاعتماد عليها وتأويلها عند الاقتضاء، أم ينبغي اعتبارها جزءاً من الثقافة السائدة زمن نزول الوحي ولم يكن بوسع القرآن التعبير عن رسالته دون استعمالها لأنها من أدوات التفاهم بين الناس؟ لا أحد يسعه أن يتجاهل كم كان القرآن

ضئنا بالمعلومات؁ مقتصدا في ذكر التفاصيل؁ لا يورد منها إلا ما كان ضرورياً لتمام الخطاب. وهذا يعني أن تلك المعطيات لئن كانت جزءاً منه من حيث هو كلام فإنها لم تكن جزءاً منه من حيث هو رسالة. فهل يجوز بعد هذا عد القرآن كتاب علوم ومعارف ؟

إن هذه الأسئلة وغيرها تكشف عن أن نظرية القبض والبسط ليست سوى محاولة أولية في صرح الكلام الجديد؁ للدارس أن يقدر جراتها في ضبط مبادئ المعرفة الدينية لكن لا يسعه ألا ينبّه على افتقارها إلى الوعي بمنطقاتها ومبادئها الخاصة.

المراجع المعتمدة في هذا البحث

- جدعان فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، ط3، 1988.
- الرفاعي عبد الجبار (إعداد)، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، دار الهادي، بيروت، ط1، 2002.
- سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، تع. دلال عباس، دار الجديد، بيروت، ط1، 2002.
- Sorouch Abdolkarim, **Reason, Freedom, and Democracy in Islam**, translated and edited by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri, Oxford University Press, 2000.

